

Wat het boek ook zo aantrekkelijk maakt, is dat de redacteurs ervoor gekozen hebben om een relatief groot aantal filosofen op te nemen die beïnvloed zijn door het werk van Rawls en die op hun beurt door hun kritiek Rawls hebben aangezet om sommige elementen verder uit te klaren of bij te stellen. In dat lijstje vinden we onder meer de namen van Brian Barry, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Martha Nussbaum, Thomas Pogge, Michael Sandel en Amartya Sen. Interessant is ook dat menig filosoof uit het verleden is opgenomen in wiens werk Rawls zich heeft verdiept en die hem zeker heeft geïnspireerd, zoals Aristoteles, Thomas van Aquino, Hobbes, Kant, Mill en Wittgenstein. Dat is een reden waarom het *Rawls Lexicon* slechts met enige aarzeling kan worden gepresenteerd als een naslagwerk van de rawlsaanse politieke taal. De hoofdbedoeling van Mandle en Reidy was al wie zich toelegt op het veelzijdige en complexe oeuvre van Rawls een degelijke gezelschap te bieden die houvast biedt bij het begrip van dat oeuvre zelf. Maar zoals uit onze al te korte bespreking is gebleken, is dit compendium ook meer dan dat — en misschien wel meer dan de samenstellers in gedachten hadden. Het lexicon legt getuigenis af van de canonieke status die Rawls verworven heeft en van de prominente plaats die zijn politieke vocabularium heeft ingenomen.

Erik De Bom

Michel Henry. *Woorden van Christus*. Vertaald door Chris van Haeften en Andries Oosterkamp. Inleiding door Ruud Welten. Kampen: Van Warven, 2016, 185 p., € 22,50.

Michel Henry (1922-2002) is rightly regarded as one of France's most important post-war philosophers and phenomenologists. The outbreak of World War II during his study of philosophy definitely played an important role in his philosophical development. As a member of the French Maquis of the Haut Jura, he was confronted with life-threatening actions in the invisible shades of the war (which became a very important concept in his philosophy). After the war, he graduated in philosophy with a thesis about the French philosopher Maine de Biran (1766-1824). Later he became professor at the University Paul Valéry (Montpellier). Not a bene, he refused any occupation in Paris and did not feel related to the postmodernism that prevailed in the late 70s in France. For that reason, he is sometimes considered to be in the margins of philosophy. Nevertheless, Derrida and Levinas were impressed by his work, as were Paul Ricoeur and Jean-Luc Marion.

Henry mainly dealt with what is called phenomenology. Rejecting Husserl's intentionalism, which too heavily relied on the transcendent world, he turned to a radical phenomenology of life looking for answers to the central question "What is life?" In his study, Henry tries to show how we are not able to describe 'life' from the outside. It is neither external nor transcendent, but only manifests itself through the self-experience, the self-revelation of life to itself. Thus, we have a phenomenology of immanence — not of transcendence — and of invisibility, which does not

show itself, but experiences itself. In short, Henry is a philosopher of life. He already developed this phenomenology in his first major work *L'Essence de la manifestation* (1963), followed by an intensive study on Karl Marx (1976), *Généalogie de la psychanalyse: Le commencement perdu* (1985), *La Barbarie* (1987), *Voir l'invisible, sur Kandinsky* (1988), and *Phénoménologie matérielle* (1990). His last book, *Les Paroles du Christ* (2002) [*Woorden van Christus* (2016)], strongly reflects for the last time on the phenomenology of the self-revealing life, symbolically just before his death. This work is less extensive than Henry's previous works on which it builds and, thus, misses their radicality. Nonetheless, it is undeniably fascinating and a must-read for anyone interested in the phenomenology of life. As the title, *Les Paroles du Christ*, indicates, the Word plays a pivotal role. Henry analyzes the words of Jesus as recorded in the synoptic gospels, the Gospel of John and that of Thomas, without any pretension to examine their authenticity. In doing so, he studies the Word of Christ as the manifestation of the absolute Life, which is God. In this way, God and his Word are not signs of the external, transcendent world, but a revelation of a radical immanence of life, which is constantly experiencing itself. In other words, God and his Word are the self-experience and pure self-revelation of life. God reveals nothing but himself, which is the direct language (Word) of Life. This is the truth according to Christianity and this truth is distinguished in a phenomenological way from the exterior world. Herein lies the reality of our human being, i.e. in the living 'flesh', the self-revelation of the absolute life of which our limited life is a part (41). In addition, Henry suggests nothing less than a radical transformation of man — a transubstantiation — in which man measures himself to God, and so, to the immanent life. Moreover, Henry sees in this development the substitution of the Greek logos, a logos of the "world" and "reason" aimed at the exterior, by the Christian Word of "Life" and the "Heart."

*Woorden van Christus* is not a work that just wants to offer a new theological exegesis of Christ's words; it is a fundamental philosophical work, explaining his words in a phenomenological light. Nevertheless, the methodologies seem to intermingle. In particular, his attention to modern linguistic theories and his approach to Christ's words are sometimes more of a rhetorical analysis than a purely phenomenological one, but, of course, we have to deal with written texts. Many of these phenomenological insights were already developed in his *C'est moi la Vérité*, in which he philosophically/phenomenologically addressed the meaning of 'truth'. Therefore, at first sight, the choice to translate this work is difficult to reconcile with the translators' intentions: in the introduction (7), Ruud Welten expressed his hope that this translation would mark the beginning of Henry's introduction to the Dutch-speaking audience. Why, then, the choice for this work instead of one of Henry's more radical works? This remains unclear. However, this is a very accessible work, which certainly must have played a role in the translators' choice of it. Moreover, the Dutch translation is certainly well-received, and it is as accessible as the original. There is not much to criticize except for a minor mistake on p. 18 where the text refers to p. 56 instead of p. 58. Nevertheless, references to and additional



explanations of Henry's other fundamental works would have improved our understanding of his phenomenology in light of these previous works. Also, an overview of the most relevant secondary literature could have helped the reader to further discover Henry's phenomenology, which is, after all, the purpose of this work. The only mentioned, and therefore insufficiently covered, secondary literature are some articles of Ruud Welten (see pages 12 and 19), who wrote the interesting introduction, thus confirming him to be the right person for Henry's introduction in the Dutch-speaking area. This Dutch translation is certainly a valuable introduction to Henry's phenomenology, but we are already waiting for the translation of his more radical and profound works.

Benjamin De Vos

Françoise Dastur. *Déconstruction et phénoménologie: Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*. Le Bel Ajournd'hui. Paris: Hermann, 2016, 239 p., € 25.

Dat Derrida in zijn denken in het voetsporen van Husserl en Heidegger trad, moge duidelijk zijn; Derrida verdiepte zich aan het begin van zijn studietijd in Parijs in de fenomenologie van Husserl en raakte later onder de invloed van Nietzsche, Freud, Levinas en Heidegger. Toch vormt het denken van Derrida ook een breuk in de geschiedenis van de westerse filosofie. Derrida's denken luidt het begin in van het postmodernisme, dat zich afkeert van de traditionele continentale filosofie. Derrida zet zich dus enerzijds af tegen de grote denkers Husserl en Heidegger, maar kan aan de andere kant niet zonder hen. Dastur pakt dit thema op en zet op een zorgvuldige wijze uiteen hoe het denken van Derrida zich verhoudt tot Husserl en Heidegger. Het impliciete uitgangspunt dat Dastur hierbij aanneemt, is dat de kern van Derrida's denken zelf nog betwijfeld kan worden en dat zelfs Derrida's 'deconstructie van de metafysica van aan-wezigheid' allerm minst eenduidig is.

In het eerste gedeelte van het boek behandelt Dastur de relatie tussen Derrida en Husserl. Hoewel Derrida zijn studie van Husserl onderbrak om zich te richten op Heidegger, laat Dastur zien dat Derrida's denken in veel opzichten leunt op het werk van Husserl. Zijn eigen weg kon Derrida enkel vinden vanuit het fenomenologische denken van Husserl. Waar het Husserl echter niet lukt om te breken met de klassieke wijsgerige traditie, is Derrida wel in staat om een andere manier van denken vorm te geven. De breuk met de moderne wijsgerige traditie vindt in Derrida plaats wanneer hij de kracht van het schrift onderschrijft als voltooiing van de transcendentie taal. Vanuit deze invalshoek komt de structuur van het teken en zijn relatie tot *différance* tot uitdrukking.

In een korte tijd heeft Derrida vervolgens de weg van de deconstructie vrijgemaakt. De belangrijkste thema's die hij zich eigen maakt vanuit de filosofie van Husserl zijn aan-wezigheid en intentionaliteit. Deze thema's vormen de basis voor Derrida's deconstructieproject en zijn kritiek op logocentrisme en phonocentrisme.

Waar Husserl's denken vast blijft zitten in de subject-object verhouding, doorbreekt Derrida juist deze verhouding en laat hij de fundamentele onhoudbaarheid ervan zien.

In het tweede deel gaat Dastur in op de relatie tussen Heidegger en Derrida, die anders dan bij Husserl, complexer en diepgaander is. Voor Derrida moet deconstructie niet begrepen worden als kennis maar als een lot, waardoor hij eschatologie ziet als een terugkeer naar de ervaring zelf. Aan Heidegger ontleent hij de opvatting dat taal zonder ons en voor ons begint. De derridaanse deconstructie is niet een handeling die gedragen wordt door het denken, maar is veel meer een historisch onontkoombaar proces. Vanuit Levinas' kritiek op Heidegger formuleert Derrida zijn kritiek op tegenwoordigheid en de notie van het spoor.

Voor een groot deel valt het denken van Derrida niet los te zien van Heidegger. Het denken van Heidegger vormt, meer dan Husserl, het kader waarbinnen Derrida zijn eigen weg kan omplooiën. Dastur concentreert zich in de verhouding tot Heidegger op de rol van aanwezigheid, *différance* en spel en laat zien hoe deze aspecten teruggaan op, maar tevens breken met de fenomenologie van Heidegger.

Waar het echter bij Heidegger gaat om de terugkeer naar de dingen zelf, wil Derrida zich van Heidegger juist onderscheiden door de nadruk op de dynamiek van *différance*, waardoor van een terugkeer naar de dingen zelf geen sprake kan zijn.

Een verrassend hoofdstuk in het boek is hoofdstuk zes, waarin Dastur de relatie tussen Heidegger en Derrida uitwerkt aan de hand van de diëretiek. De vraag naar de diëretiek komt op vanuit de relatie tussen wereld, eindigheid en eenzaamheid. Derrida stelt dat het dier, ondanks zijn nabijheid, nog meer dan God, ondoorgrondelijk blijft. In het laatste hoofdstuk van het boek gaat Dastur in op Derrida's kritiek op Heidegger in *Geschlecht*. Met name Derrida's kritiek op *Dasein*, asksnaliteit en neutraliteit wordt onder de loep genomen.

Hoewel het boek een paar verrassende thema's aansnijdt, is Dastur over het algemeen weinig vernieuwend voor de Derrida-kenner. Dat is een gemiste kans, met name omdat het allerm minst een uitgemaakte zaak is op welke manier Derrida's denken zich verhoudt tot Husserl en Heidegger.

Martine BEREHPAS

Kwok-Ying Lau. *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh*. Contributions to Phenomenology 87. [Cham] Springer, 2016, 268 p., € 83,29.

Kwok-Ying Lau verzameling van herwerkte artikels geeft een overzicht van zijn filosofische carrière. Zijn specialisatie in de fenomenologie enerzijds en zijn Chinese (meer bepaald Hongkongse) wortels anderzijds vinden elkaar in een eigen voorstel om oosters en westers denken in een interculturele dialoog te betrekken. Lau ziet een paradox in de fenomenologische traditie, die doorgaans inhoudelijk overwegend eurocentrisch geweest is, maar methodologisch toch oproept tot openheid door